

## Pour une nouvelle dimension de la Démocratie et de la citoyenneté devant la lassitude d’une Europe systémique\*

Silvério da Rocha-Cunha

(Université d’Évora/NICPRI)

1| On ne peut pas parler de citoyenneté et des droits de l’homme sans évoquer la Modernité. En effet, c’est l’affirmation de ces droits qui constitue la « pointe » de l’ère moderne, laquelle a marqué de manière décisive la conscience universelle. Et très probablement, c’est à 1789 qu’il appartient (bien qu’on ne puisse oublier les autres révolutions de la Modernité, l’anglaise de 1688 et l’américaine de 1776) d’avoir joué un rôle majeur dans la course de l’humanité vers la liberté. En effet, comme l’a remarqué Peter Häberle, cette date marque le début d’une idée d’État qui ne se comprend pas seulement d’une façon abstraite (avec territoire, population et pouvoir institué), mais comme État qui existe dans la mesure où une Constitution le détermine<sup>1</sup>. De cette idée résulte une autre, celle qui voit dans ces droits un ensemble de principes qui, par leur cristallisation dans un texte constitutionnel, donnent la vie à une conception dynamique de la société, puisque un peuple peut s’auto-représenter en elle<sup>2</sup>. En effet, ce ne sont pas seulement les contenus de 1789 qui comptent, mais aussi leurs projections futures qui attribuent un sens profond à ce « concentré d’histoire »<sup>3</sup>. On pourra dire, donc, que les droits de l’homme ont constitué un élan inoubliable à partir de ce nœud vital qui va fonder la Modernité politique. C’est pourquoi Ernst Bloch parle d’un « surplus » qui jaillit de cette liberté et va dépasser ses circonstances socio-historiques. En fait, la liberté individuelle et économique qui surgissait alors comme une des aspirations de la bourgeoisie naissante est surmontée par le « rêve » d’une authentique dignité humaine, qui se constitue comme une « aristocratie pour tous les hommes », une vraie liberté qui n’est pensée ni comme commerce, ni comme marché, « car c’est plutôt l’*agora* qui est invoquée dans le sens de la *polis* grecque, de la cité utopique »<sup>4</sup>. C’est pourquoi Foucault<sup>5</sup> a raison de relever l’enthousiasme de Kant quand celui-ci pense que c’est la Révolution en tant que disposition morale de l’humanité qui compte (et non dans sa dramatisation, ni même dans ses tragédies) pour un nouveau temps de progrès, une date qui possède une valeur démonstrative, et que cette valeur se matérialise dans le droit de chaque peuple à se fournir d’une Constitution avec

---

\* Ce texte est financé par FCT.

<sup>1</sup> Cf. P. Häberle, *Libertad, Igualdad, Fraternidad. 1789 como historia, actualidad y futuro del Estado Constitucional*, tr., Madrid, Trotta, 1998, p. 38. Du même Auteur voir aussi *El Estado Constitucional*, tr., México, UNAM, 2003, pp. 169 suiv. Sur ce point, en général, cf. C. Queiroz, *Direitos Fundamentais. Teoria Geral*, 2.ème éd., Coimbra, Wolters Kluwer/Coimbra Editora, 2010; R. Zippelius, *Teoria Geral do Estado*, 3.ème éd., tr., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997; A.-E. Pérez-Luño (coord.), *Derechos Humanos y Constitucionalismo ante el Tercer Milenio*, Madrid, Marcial Pons, 1996 ; M. Fioravanti, *Los Derechos Fundamentales*, tr., 4.ème éd., Madrid, Trotta, 2003 ; et *last but not least* la très importante *Historia de los Derechos Fundamentales*, 4 vols., sous la dir. de G. Peces-Barba et E. Fernández García, Madrid, Dykinson/Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de Las Casas de la Universidad Carlos III, 1998-2001. Pour une fresque historique, cf. le classique R. R. Palmer, *1789. Les révolutions de la liberté et de l’égalité*, tr., Paris, Calmann-Lévy, 1968.

<sup>2</sup> Cf. P. Häberle, *Libertad...*, cit., p. 46.

<sup>3</sup> Id., *ibid.*, p. 58.

<sup>4</sup> E. Bloch, *Le Principe Espérance*, II, tr., Paris, Gallimard, 1982, p. 117.

<sup>5</sup> Cf. M. Foucault, *Qu’est-ce que les Lumières ?*, in ID., *Dits et Écrits*, II, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1498 suiv.

propension à la paix. En ce sens on pourra toujours dire que cette Modernité est, comme l'explique Habermas, un projet inachevé<sup>6</sup>, car on a fait beaucoup pour la liberté et même l'égalité et très peu ou presque rien pour la fraternité.

2| La conception du temps, mécanique et linéaire, de la Modernité, qui met l'accent sur les possibilités infinies de la techno-science pour déchiffrer le réel, n'a pas réussi et, à vrai dire, on devra reconnaître que des éléments aussi disparates que « raison », « bien commun » ou « nature humaine » n'ont pas su réaliser sur le plan des faits une harmonie raisonnable<sup>7</sup>. Comme l'a bien perçu Castoriadis, ce qui définit la période vraiment moderne (1750-1950) c'est la contradiction entre « autonomie » et « domination rationnelle »<sup>8</sup>. En réalité, pour le « libéralisme réellement existant » ce qui a eu plus d'importance ne fut pas le « bien commun » ou même la « nature humaine », mais la « raison » d'un individu capable de s'assumer à travers des droits garantis par un appareil juridico-politique tenu comme incontestable. Nous ne parlons donc pas d'un individu au sens que Montaigne confère à ce terme, à savoir d'un être qui aspire à l'auto-compréhension de chaque personne différente des autres, mais plutôt d'un individu abstrait qui permet et veut le contrôle instrumental du monde. Il faudra ajouter encore les contradictions de la pensée occidentale lorsque, en anticipant la constatation de fait que le monde était limité, elle a dû procéder à une « gestion » de l'espace à travers le nouvel État-nation moderne et un droit international débutant. Cette gestion, nécessairement simplifiée par des raisons de civilisation, a dévoilé la tension entre la notion de *respublica christiana* et l'évidence de l'Autre qui a mis à l'épreuve l'universalité du message chrétien<sup>9</sup>. Cela a été bien remarqué par le philosophe latino-américain Enrique Dussel<sup>10</sup> qui suggère que, entre le monde « ancien » (où l'Europe est bien périphérique) et la domination du nouveau monde des Amériques, il fallut un siècle et demi pour l'apparition du paradigme moderne technoscientifique. Et alors, comme pendant à la devise « je pense, donc je suis », il fallut une sorte de « je pense, donc je conquiers », typique de la Modernité triomphante. L'Autre qui émergea du mouvement de conquête du nouveau monde, après les « perplexités » humanistes d'un Francisco Vitória, fut l'autre de l'imaginaire européen : l'infidèle, auquel on a dû nier son identité et son existence culturelle. Le monde nouveau est devenu un « vide » qui sera administré d'un point de vue économique et stratégique, c'est-à-dire de façon à tous égards simplificatrice, bref en vue de la seule domination.

Les thèses de Enrique Dussel apparaissent fondamentales pour appréhender une telle problématique<sup>11</sup>, car elles dessinent une fresque détaillée des impasses de la pensée éthico-politique contemporaine à partir d'une vision qui s'étend sur une très longue durée et évoque une *Big History* capable de rassembler quatre ou cinq millénaires<sup>12</sup>. En effet, l'auteur soutient qu'une très longue période fut nécessaire pour atteindre des stades d'universalité éthique, et

<sup>6</sup> Cf. J. Habermas, *Ensayos Políticos*, tr., Barcelona, Ed. Península, 1988, pp. 113 suiv.

<sup>7</sup> Cf. S. Natoli, «La Catastrofe del Tempo», in P. Barcellona, R. De Giorgi & S. Natoli, *Fine della Storia e Mondo come Sistema*, a cura di E. De Cristofaro, Bari, Ed. Dedalo, 2003, pp. 13 suiv.

<sup>8</sup> Cf. C. Castoriadis, *O Mundo Fragmentado*, tr., Lisboa, Instituto Piaget, 2003, pp. 18 suiv.

<sup>9</sup> Cf. A. Pagden, *Señores de todo el Mundo. Ideologías del Imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, tr., Barcelona, Ed. Península, 1997 ; et le très important ouvrage de S. Gruzinski, *Las Cuatro partes del Mundo. Historia de una Mundialización*, tr., México, FCE, 2010.

<sup>10</sup> Cf. E. Dussel, *Política de la Liberación. Historia Mundial y Crítica*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 186 suiv.

<sup>11</sup> Cf. E. Dussel, *Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão*, 2.ème éd., tr., Petrópolis, Ed. Vozes, 2002.

<sup>12</sup> Cf. sur le thème F. Spier, *El Lugar del Hombre en el Cosmos. La Gran Historia y el Futuro de la Humanidad*, tr., Barcelona, Ed. Crítica, 2011. La *Big History* va, évidemment, beaucoup plus loin. De toute façon, en considérant la période qui nous touche, cf. Spier, *ibid.*, pp. 295 suiv.

que les éthicités de l'humanité furent toujours engendrées autour d'un système asiatique-africain-méditerranéen, lequel est devenu, depuis le XV<sup>e</sup> siècle, un système mondial. Pour l'auteur, l'origine du système inter-régional où surgissent les premières éthicités se trouve dans le monde égyptien-bantou, bien avant la Grèce qui en dérive<sup>13</sup>. Le développement des éthicités a permis, en outre, la naissance d'éthiques qui se sont conçues et comme universelles et comme porteuses d'instances éthico-critiques. La pensée de Dussel est, bien sûr, une pensée de l'urgence dans le sens où elle appréhende la situation d'une planète qui subit déjà une multitude de problèmes critiques, à savoir la dévastation écologique et les conflits qui dérivent de la rareté des ressources. La globalisation s'accéléra depuis la fin du Système International Mondial bipolaire, mais, en vérité, elle n'a fait qu'accélérer tant la dimension de ces problèmes que la conviction selon laquelle leur résolution ne dépendrait que d'une rationalité fonctionnaliste et possibiliste, attitude qui recèle en fait un faux universalisme, puisqu'une large majorité des humains se trouve exclue du « processus de civilisation ».

On ne pourra pas dans l'économie de ce texte développer l'idée, mais il faudra comprendre, comme nous le dit Dussel<sup>14</sup>, qu'il existe en réalité deux paradigmes de la modernité : d'un côté, celui qui est traditionnellement suivi par la pensée « euro-centrique », laquelle envisage la modernité comme un phénomène typiquement européen ayant joui de circonstances internes absolument exceptionnelles (à commencer par la naissance d'une rationalité spécifique) pour surmonter les autres civilisations ; de l'autre côté il y a une autre façon de concevoir l'histoire, celle d'un « paradigme mondial » qui part d'un autre horizon et voit la modernité européenne en tant que centre du système-monde dès qu'il réussit à incorporer une périphérie essentielle, l'Amérique (ou plutôt, pour reprendre les termes de Dussel, l'« Amérinde »), dont la conquête a octroyé à l'Europe des avantages globaux sur d'autres civilisations (la Chine, l'Inde et le monde ottoman-musulman). En un sens, on peut dire que même le capitalisme fut un produit, et non une cause, issue de cette conjoncture de la mondialisation et de la centralité européenne dans le système-monde<sup>15</sup>. L'Europe médiévale apparaît par conséquent comme la périphérie relative d'un système inter-régional qui avait son centre ancré dans l'Orient. Dans une première phase, l'Occident s'est tourné vers ce centre : les cités italiennes de Gênes et Vénétie ont maintenu avec l'Orient des proches liens, mais sous le contrôle du monde musulman, puis ce contrôle fut brisé par les portugais quand ils partirent vers l'Inde par l'Atlantique. Il y eut ensuite la marche vers l'Atlantique Sud occidental (dans une première approche avec les espagnols et les portugais encore) et, avec ce mouvement, devint le centre du système-monde qui constitue un nouveau stade de l'évolution. L'intérêt de la pensée de Dussel est qu'elle souligne l'hégémonie occidentale « moderne » dans sa relation à la découverte des Amériques. C'est pourquoi sa pensée se réclame d'une vraie vision mondiale, parce qu'elle assume la vision complexe d'un système qui a un centre et une périphérie, ce qui n'arrive pas avec les visions traditionnelles trouvant leur point de départ dans une vision européenne qui a la prétention de tout envelopper dès le début. Ainsi que l'explique Wallerstein<sup>16</sup>, l'expansion vers le Nouveau Monde fut très importante pour le progrès de la rationalité moderne. Ce qu'il y a de plus saisissant des thèses de Dussel pour l'économie de ce texte consiste donc dans la perception de deux « modernités »<sup>17</sup> : la pre-

<sup>13</sup> On trouve déjà cette idée dans certains aspects de la pensée politico-philosophique de Léopold Senghor (cf. L. S. Senghor, *Liberté 5—Le Dialogue des Cultures*, Paris, Ed. du Seuil, 1993), qui pointe le métissage de la culture méditerranéenne comme vrai départ de la culture occidentale, que, pourtant, celle-ci oubliât.

<sup>14</sup> Dussel, *Ética...*, cit., pp. 51 suiv.

<sup>15</sup> Id., *ibid.*, p. 53.

<sup>16</sup> Cf. I. Wallerstein, *O Sistema Mundial Moderno*, I, tr., Porto, Ed. Afrontamento, 1990.

<sup>17</sup> Cf. Dussel, *Ética...*, cit., pp. 59 suiv.

mière est celle dont la matrice est encore « médiévale », hispanique, celle de Charles V, typique de la perplexité de la Renaissance, chargée de liens culturels avec le système inter-régional musulman et oriental ; la seconde est celle qui est issue de la domination hollandaise, anglaise et française, la modernité de l'Europe centrale, qui ne put « gérer » le système-monde qu'à la condition d'une énorme simplification de la complexité d'un monde qui, à vrai dire, requerrait une complexité purement et simplement inenvisageable pour l'homme du XVI<sup>e</sup> siècle. Aux variables culturelles qui s'imposaient à l'humanisme de la première modernité – dont les noms les plus emblématiques sont, sans doute, Francisco Vitoria et Bartolomé de Las Casas<sup>18</sup>, auteurs qui s'interrogèrent sur la légitimité de l'esclavage des indiens et aussi sur la colonisation des Amériques – s'est superposée une vision instrumentale et technologique contenant la totalité du monde de la vie et de la nature. Cette seconde modernité ne s'est pas posée des questions anthropologiques, parce qu'elles se trouvaient déjà résolues *de fait*, et c'est pourquoi la problématique des fondements des droits humains est devenue « muette » pendant des siècles jusqu'à 1945, et cela malgré les déclarations qu'on a pu faire et même les philosophies. En effet, la preuve en est que (i) les régimes libéraux qui ont colonisé l'Afrique et l'Asie n'ont jamais considéré les droits des peuples et de leurs individus, et que (ii) pendant la période de crise et dérapage qui va de 1919 à 1939 les États-nation n'ont pas attribué les droits aux apatrides, au contraire : on a « nationalisé » ces droits universels ainsi qu'Hannah Arendt l'a scrupuleusement établi<sup>19</sup>. Par conséquent, ce nouveau paradigme moderne contient une énorme ambiguïté.

De toutes façons, de cette ambiguïté est sortie une subjectivité avide, voire euphorique, qui a fait de la culture moderne une culture absolument différente de toutes les autres, et nous parlons bien sûr du scientisme technologique qui place la relation homme/nature sous le signe de la suprématie de celui-là, mais qui aussitôt perd son visage et sa couleur<sup>20</sup>. Cette façon stratégique de faire fonctionner les systèmes sociaux en réduisant leur complexité a produit une doctrine libérale qui régularise tout, et d'une manière si manifeste qu'elle en devient invisible et qu'on ne voit pas à quel point elle le fait. Faut-il rappeler que sur la liberté individuelle absolue, dogmatiquement assumée par le droit moderne quand il consacre la liberté contractuelle, par exemple, se superpose toujours une « autorité » qui précisément borne cette liberté ? C'est pourquoi le libéralisme se réfugia dans trois topiques fondamentaux : l'existence de valeurs minimales qui permettent la convivialité parmi des humains différents, l'existence de droits pour chaque individu qui interdisent l'intervention des autres, et l'idée selon laquelle il y a des sphères dans la vie humaine qui doivent rester isolées mais articulées.

Le problème est que tout cela présuppose un discours politique neutre<sup>21</sup>. Est-ce possible ? Nous ne le pensons pas, parce que le problème est que dans les systèmes politiques nous avons besoin de « convictions rationnelles » supportées par des arguments<sup>22</sup>. En effet, la facticité politique ne peut être à l'abri de la critique rationnelle, surtout parce que, ainsi que le souligne de nouveau la philosophe politique espagnole Adela Cortina, il est impossible de se contenter d'une simple résignation au droit en vigueur, à la politique pragmatique et à la reli-

<sup>18</sup> Cf. A. E. Pérez-Luño, « Los Clásicos Iusnaturalistas Españoles », in Peces-Barba & Fernández García, *Historia de los Derechos Fundamentales*, I, cit., pp. 505-569. Voir aussi M. Beuchot, *Filosofía y derechos humanos*, México, Ed. Siglo XXI, 1993, pp. 61 suiv., 70 suiv.

<sup>19</sup> Cf. H. Arendt, *O Sistema Totalitário*, tr., Lisboa, Dom Quixote, 1978, pp. 347 suiv.

<sup>20</sup> Cf. L. Lombardi Vallauri, *Corso di Filosofia del Diritto*, Padova, CEDAM, 1981, pp. 242 suiv.

<sup>21</sup> Pour comprendre cette problématique cf. deux ouvrages récents et importants : T. Ménissier, *La Liberté des Contemporains. Pourquoi il faut rénover la république*, Grenoble, PUG, 2011 ; P. Rosanvallon, *La Société des égaux*, Paris, Ed. du Seuil, 2011.

<sup>22</sup> Cf. A. Cortina, *Ética Aplicada y Democracia Radical*, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 44 suiv.

gion domptée<sup>23</sup>. Et remarquer cela est très important, en vertu du danger d'un déficit de rationalité. En effet, et comme cette philosophe le démontre, la supériorité individuelle-pragmatique présuppose un optimum de rationalité qui se traduit dans la simple constatation selon laquelle l'idéal est que tout le monde tient parole sauf moi...<sup>24</sup> Comme nous le dit Cortina, sans des convictions qui nous aident à bâtir une « anthroponomie », il n'y a aucune différence entre un fanatique fondamentaliste et le plus « neutre » et superficiel des libéraux, car il n'y aura pas des limites pour la règle de la majorité : ceux de l'efficacité, ceux de l'application des règles et ceux, enfin, de la validité. En courant le risque d'extrapoler, nous dirions que notre civilisation présente plus que jamais la pratique déjà pointée par Claude Lévi-Strauss quand ce dernier signale que le paradoxe de la civilisation occidentale consiste à aimer les imperfections qu'elle s'efforce par éliminer, au point que la vie sociale devient la destruction de ce que lui donne son arôme...<sup>25</sup> Et son incapacité pour s'apercevoir de la disjonction entre ses normes « absolues » et l'épaisseur historique contradictoire de la vie des hommes dicte l'« anthropoémie » typique de notre civilisation, qui méprise la variété des parcours de l'humanité, lesquels sont, après tout, communs à tous les humains<sup>26</sup>.

3| Le problème tient donc dans le risque de l'oubli de ceux qui détiennent le pouvoir de subordonner la liberté au devoir. Par les temps qui courent, ce risque est significatif parce que les sociétés complexes demandent une culture capable de dévoiler clairement la fausse conception d'une société constituée par des individus en compétition et, de ce fait « libres ». Ce qui est suspect, dans nos sociétés complexes qui posent de nouveaux problèmes tous les jours, c'est évidemment le silence et la vacuité des classes gouvernantes sous le point de vue des idées, le fait que le discours idéologique peut facilement se passer du luxe d'avoir à sa disposition des savants et des sages – il se choisit plutôt des experts –, et enfin le fait que nous traversons une période de décomposition de l'imagination politique<sup>27</sup>. Les groupes influents dans la société, surtout les partis politiques, qui sont des symboles de l'esprit démocratique moderne, se sont éloignés de ses origines et accomplissent de plus en plus des fonctions d'intégration idéologique, non des fonctions de « civilité » ni de pédagogie politique. On fait un appel incessant à des formules telles que « État de Droit », « citoyenneté » ou même « démocratie », qui nous ramènent constamment à l'esprit l'idée moderne de « contrat social ». Celle-ci constitue certes une idée forte car elle représentait la possibilité de la fin de la domination et l'universalisation des intérêts des citoyens, mais paradoxalement, toutes ces catégories surgissent à présent comme vides de contenu, elles ne nourrissent plus l'imaginaire des sociétés contemporaines « occidentales ».

C'est pourquoi les thèses de Jürgen Habermas<sup>28</sup> sur le discours libéral sont plausibles : elles nous disent que le moyen d'intégration social que représente le « marché » apparaît « objectif » mais qu'il voile, en réalité, l'idéologie de l'absence d'idéologie, c'est-à-dire qu'il cache un rapport de forces de plus en plus dissimulée. Elles sont plausibles en ce que le contrat social discursif qui devrait être à la base de la solution des désaccords est dissout au nom d'une sorte d'impératif inévitable, et les causes des crises « perdent leur caractère de

<sup>23</sup> A. Cortina, *Ética sin Moral*, 5.ème éd., Madrid, Tecnos, 2004, p. 25.

<sup>24</sup> A. Cortina, *Ética Aplicada...*, cit., p. 46.

<sup>25</sup> Cf. C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, tr., Lisboa, Portugal, s.d., p. 481.

<sup>26</sup> Id., *ibid.*, p. 486.

<sup>27</sup> Cf. C. Castoriadis, *Le Monde Morcelé (Les Carrefours du Labyrinthe III)*, Paris, Ed. du Seuil, 1990, pp. 11 suiv.

<sup>28</sup> Cf. J. Habermas, *Raison et Légitimité. Problèmes de Légitimation dans le Capitalisme Avancé*, tr., Paris, Payot, 1978, p. 42.

destin accessible à la réflexion critique et acquièrent *l'objectivité d'événements naturels contingents et inexplicables* »<sup>29</sup>.

En fait, tout cela n'était pas nécessaire en raison de la micro-éthique libérale des origines, qui ne liait pas libéralisme et démocratie et ne prévoyait pas l'avènement de la société de masses. Mais avec celle-ci la crise des sources fondamentales du libéralisme s'accroît à mesure que l'intervention de l'État augmente dans sa dimension administrative et, sans faire l'histoire de cette problématique<sup>30</sup>, on peut parler d'une sphère publique neutralisée et reféodalisée sous la forme d'une sphère de personnes privées soumises à des relations de pouvoir qui mettent en cause les traditionnelles catégories juridiques et politiques du libéralisme, voire de principes qui se sont précipités comme des formes possibles d'entrelacement entre « idéaux libéraux et méthode démocratique »<sup>31</sup>, tels que le suffrage universel. Cette nouvelle sphère massifiée transforma l'idée d'un vrai dialogue social en mensonge, parce que le nouveau paradigme systémique a commencé à jouer un rôle fondamental dans la « programmation » du système social et, force est de le reconnaître, cela gêne l'auto-compréhension de la société.

Il s'ensuit une profonde usure du « monde vécu » (*Lebenswelt*) des individus, qui empêche la création de récits cohérents<sup>32</sup>. Or le monde de la vie préexiste au monde systémique, c'est lui qui maintient la cohérence rationnelle des relations sociales, qui permet d'obtenir la légitimité découlant du processus historique d'une société. Dans les sociétés démocratiques, cette légitimité a toujours été perçue comme résultat d'un accord non forcé. Comme l'a si bien expliqué Habermas, « le monde vécu se constitue d'un tissu d'actes de communication qui se ramifient à travers les espaces sociaux et les temps historiques, actes qui se nourrissent de traditions culturelles et d'ordres légitimes tout en dépendant des identités d'individus socialisés »<sup>33</sup>, où la « culture, la société et la personne se présupposent réciproquement »<sup>34</sup>.

Le problème est que la coordination sociale autrefois admise par la pensée moderne dans son acception, disons, « kantienne », s'est vue détournée de ses fins par l'ascension des sous-systèmes de l'argent et du pouvoir chargés de la reproduction matérielle de la société. D'un point de vue politique ce détournement a épuisé les sources utopiques des visions du monde ayant soutenu le projet moderne. Le compromis de l'État Social de Droit, qui n'a jamais été un État Démocratique de Droit, fut sans doute une idée dotée d'une énorme ambiguïté qui a entretenu les sociétés occidentales dans la richesse matérielle – due, sans doute, à la possibilité historique qui a permis aux États de Droit libéraux, pendant le « Système des États 'Civilisés' » (1825-1945), de contrôler les richesses naturelles de vastes parties du globe<sup>35</sup>. En revanche, elle a perverti l'idée d'une économie intégrale de la société, de même que l'idée d'une vraie sphère publique, en leur ôtant leurs exigences créatives propres. C'est pourquoi d'autres penseurs critiques, tel Oskar Negt<sup>36</sup>, parlent d'un nouvel espace public d'opposition, en dénonçant et le « platonisme » de l'espace public soviétique et l'érosion de l'espace public libéral de nos jours, massifié, qui a privatisé l'existence sociale des humains.

<sup>29</sup> Id., *ibid.*, p. 50.

<sup>30</sup> Pour cette analyse cf. J. Habermas, *L'Espace Public*, tr., Paris, Payot, 1978, pp. 204 suiv.

<sup>31</sup> Cf. à ce propos N. Bobbio, *Liberalismo y Democracia*, tr., México, FCE, 2006, *passim*.

<sup>32</sup> Cf. J. Habermas, *Teoria dell'Agire Comunicativo. II – Critica della Ragione Funzionalistica*, tr., Bologna, Il Mulino, 1986, pp. 697 suiv.

<sup>33</sup> J. Habermas, *Droit et Démocratie. Entre Faits et Normes*, tr., Paris, Gallimard, 1997, p. 95.

<sup>34</sup> Id., *ibid.*

<sup>35</sup> Cf., pour une vision globale, A. Truyol y Serra, *La Sociedad Internacional*, nouv. éd., Madrid, Alianza Ed., 1994 ; J.-J. Roche, *Relations Internationales*, 5.ème éd., Paris, L.G.D.J., 2010.

<sup>36</sup> Cf. O. Negt, *L'Espace Public Oppositionnel*, tr., Paris, Payot, 2007.

L'idée d'un espace public libre, dont les contours se trouvent déjà dans la pensée d'un Machiavel ou d'un La Boétie, que nous lisons chez Rousseau et Kant, sous différentes formulations, a produit l'idée d'un citoyen qui n'a jamais existé, parce que la compétition libre et critique parmi des citoyens actifs n'était pas compatible avec la simplification historique des systèmes sociaux historiques. Alors, l'espace public fut anéanti, car le libéralisme triomphant n'a jamais su résoudre le dilemme de la conciliation d'une image d'homme libre mais privé avec celle d'une société très politisée de citoyens. On peut dire, donc, que le libéralisme a redéfini la liberté et a dévalué beaucoup l'espace de la politique.

Le problème crucial de la politique contemporaine est, sans doute, l'imprudence et l'inconscience devant l'*hybris* qui est en train d'exploser. Et le danger majeur sera probablement, dans une manœuvre simplificatrice, le surgissement d'un « éco-autoritarisme » établissant lui aussi la faiblesse de l'esprit démocratique de l'Occident. Faire droit à la diversité constitue, *per se*, une conséquence de la démocratie mais en vérité cela pose des problèmes complexes à nos systèmes sociaux qui se vantent de leur efficacité. L'indétermination typique de la démocratie engendre également de nombreuses menaces en raison d'une contradiction très humaine : « la démocratie suppose que tous les citoyens ont la possibilité d'atteindre une *doxa* correcte, et que personne ne possède une *épistémè* des choses politiques »<sup>37</sup>. Mais cela présuppose un risque historique en général redouté par les hommes.

4| Envisagé sous cet angle, le cas européen est éclairant. En admettant les thèses de penseurs tels que Eduardo Lourenço, Hans Gadamer Jürgen Habermas, Gustav Radbruch, Norberto Bobbio, Gianni Vattimo ou Zygmunt Bauman<sup>38</sup>, qui nonobstant leurs différences soulignent tous le caractère spécial de l'esprit européen quand ils parlent d'une capacité spécifique de dépassement du *zuhanden* vers la complexité du *vorhanden*, nous sommes en mesure de comprendre que l'Europe a fait de la culture elle-même un objet de culture ; et aussi que, ce faisant, elle a introduit un indépassable sentiment de perplexité voire d'incertitude, ou encore le sens d'un défi radical, une épine dans la *tranquillitas animæ* des systèmes sociaux qui préfèrent toujours ce qui est à ce qui devrait être. Et cela pose le problème de la démocratie. Celle-ci est le garant de l'État de Droit. Pourtant, le problème est toujours le même depuis la pensée antique – la démocratie est difficile, car elle présuppose une perpétuelle redéfinition : le citoyen est citoyen dans la mesure où il est toujours en train de bâtir la structure démocratique de la société<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> C. Castoriadis, *Domaines de l'Homme (Les Carrefours du Labyrinthe II)*, Paris, Ed. du Seuil, 1986 [éd. de 1999], p. 356.

<sup>38</sup> Pour l'économie de ce texte nous retiendrons Z. Bauman, *Europa, una aventura inacabada*, tr., Buenos Aires, Ed. Losada, 2009. Cf. aussi le très important ouvrage de G. Corm, *Europa y el Mito de Occidente*, tr., Barcelona, Ed. Península, 2010. Sur la problématique européenne, et avec la conscience de l'innombrable bibliographie, il faudra rappeler un classique : F. Chabod, *Historia de la Idea de Europa*, tr., Madrid, Editoriales de Derecho Reunidas/Editorial de la Universidad Complutense, 1992 ; et encore pour notre réflexion cf. A. Moreira, *A Europa em Formação*, 3.ème éd., Lisboa, Academia Internacional da Cultura Portuguesa, 1987 ; M. Castells & N. Serra (eds.), *Europa en Construcción. Integración, identidades y seguridad*, Barcelona, CIDOB, 2004 ; M. Buhr & E. Chitas (eds.), *O Património Espiritual da Europa*, Lisboa, Ed. Cosmos, 1999 ; G. Radbruch, *El Hombre en el Derecho*, trad., Buenos Aires, Depalma, 1980 ; A. Cantaro, *Europa Soberana. La Constitución de la Unión entre Guerra y Derechos*, tr., s.l., El Viejo Topo, 2006 ; J. Habermas, *¡Ay, Europa !*, tr., Madrid, Trotta, 2009 ; Id., *El Occidente Escindido*, tr., Madrid, Trotta, 2006 ; R. Kastoryano (org.), *Que Identidade para a Europa ?*, tr., Lisboa, Ulisseia, 2004 ; J. Lacroix, *L'Europe en Procès. Quel patriotisme au-delà des nationalismes ?*, Paris, Éd. du Cerf, 2004 ; L. Jaume, *Qu'est-ce que l'esprit européen ?*, Paris, Flammarion, 2010 ; M.<sup>a</sup> M. Tavares Ribeiro (coord.), *Imaginar a Europa*, Coimbra, Almedina, 2010 ; G. Vattimo, *El Socialismo, o sea, Europa*, tr., Barcelona, Edicions Bellaterra, 2011.

<sup>39</sup> Cf. les réflexions de L. Jaume, *op. cit.*, pp. 124 suiv.

Le message d'un philosophe du droit comme Radbruch est à ce propos très intéressant de signaler. Radbruch est-il optimiste devant cette exigence ? On pourra, peut-être, surprendre le sens du message du philosophe en lisant un essai écrit à propos des défis de la paix<sup>40</sup>. En 1946 il publia ce petit essai devant une Allemagne détruite et une Europe divisée et en cendres. À l'époque s'effondrait le système d'états civilisés qui, dès la doctrine Monroe (1823), s'est caractérisé par l'essor de l'Occident colonial vis-à-vis des autres civilisations et cultures, soit par l'hégémonie militaire et économique, soit par la conviction fondée dans l'idée de primauté de l'idéologie du progrès et de la liberté européenne sur le despotisme et le primitivisme<sup>41</sup>. On assistait à l'ascension du système bipolaire qui finirait avec la chute du mur de Berlin (1989), un système fondé sur la *pax timoris* ou *pax atomica*, comme l'a dit Jaspers<sup>42</sup>, qui a marqué une époque de développement économique et technique sans précédent, une époque qui a transformé les sociétés européennes nationales vers des valeurs communes<sup>43</sup>. Pourtant, comme l'avait vu il y a vingt ans l'historien allemand Hartmut Kaelble, les cultures et les structures politiques sont beaucoup plus tenaces et difficiles à intégrer que l'économie et les sociétés<sup>44</sup>. Et après les événements qui depuis les dernières vingt années ont nourri notre condition historique, nous pouvons constater que si l'intégration économique satisfait les besoins fonctionnels des peuples, les besoins radicaux, intangibles, sont au contraire presque impossibles à satisfaire. Et nous assistons à la prolifération d'unités politiques, d'anxiétés nationales, ethniques ou simplement locales, à l'invention de la tradition cultivée par une rationalité qui ne s'intéresse que par la technologie, enfin : il y a quelque chose qui ne va pas bien et, cette fois, on ne pourra pas déclarer comme Voltaire a pu dire, à travers le génie Ituriel (qui avait envoyé Babouc à Persépolis la corrompue), que «si tout n'est pas bien, tout est passable»<sup>45</sup>. Radbruch médita sur le problème de la vraie paix. Et il nous dit que les relations internationales ne seront rien s'il n'existe pas une conscience supranationale authentique fondée sur la culture. En effet, après la crise de l'universalisme pontifical persista dans les relations internationales jusqu'à nos jours une théorie et une pratique de la souveraineté externe qui est, il faut le dire, primitive et incertaine<sup>46</sup>. Les sociétés internes développées ont bâti des formes plus sophistiquées de souveraineté à travers l'État de Droit et son garantisme, à travers les droits fondamentaux. D'un point de vue externe, rien n'a changé. Radbruch célèbre, donc, les formes de création d'une mentalité supranationale, en prônant la responsabilité juridique internationale des organisations culturelles, parce que c'est par les pouvoirs supranationaux de la science et de l'art, de la religion et de l'idée culturelle du droit, qu'on pourra vraiment éveiller chaque humain vers la constitution d'une opinion publique internationale apte pour résoudre les problèmes de plus en plus profonds qui assombrissent notre horizon. Selon Radbruch la seule hypothèse possible consiste dans la création d'un puissant *pathos* international<sup>47</sup>, qui permettra une effective mondialisation culturelle, fondée sur un réseau croissant d'humains voués à la réforme des organisations internationales les plus importantes pour que soit possible l'institution d'une réelle démocratie internationale. Radbruch, avec d'autres, a compris que le problème européen, et à la longue international, était un problème culturel d'abord, parce que la politique peut unir et diviser, mais la culture

<sup>40</sup> G. Radbruch, «La Internacional del Espíritu», in Id., *El Hombre en el Derecho*, cit., pp. 143 ss.

<sup>41</sup> Cf. sur ce sujet N. Bobbio, *Os Intelectuais e o Poder*, tr., São Paulo, UNESP, 1997, pp. 141 ss.

<sup>42</sup> Sur ce moment, cf. K. Jaspers, *La Bombe Atomique et l'Avenir de l'Homme*, tr., Paris, Buchet/Chastel, 1963.

<sup>43</sup> Cf. H. Kaelble, *Vers une Société Européenne. 1880-1980*, tr., Paris, Belin, 1988.

<sup>44</sup> Cf. Id., *ibid.*, pp. 145 ss.

<sup>45</sup> Voltaire, «Le Monde comme il va» in Id., *Zadig et autres contes orientaux*, Paris, Pocket, 1998, p. 121.

<sup>46</sup> On trouve une excellente analyse avec L. Ferrajoli, *Derechos y Garantías*, 7.ème éd., tr., Madrid, Trotta, 2010, pp. 125 suiv.

<sup>47</sup> G. Radbruch, «La Internacional...», cit., p. 146.



est universelle, car la culture vit et croît dans et par le dialogue, au-dessus des intérêts en conflit, ainsi que l'explique également Norberto Bobbio<sup>48</sup>, à propos des origines de la Société Européenne de Culture en 1950. L'unité spirituelle de l'Europe était une tâche politique des hommes de culture, et cette responsabilité avait une cible : la menace pour la culture constituée par la formation de blocs idéologiques et politiques. Contre le fanatisme qui divisait les européens entre « élus » et « vilains », Umberto Campagnolo définissait la civilisation européenne comme une « civilisation de l'universel » à cause de son éternelle propension à considérer le monde *sub specie universalis*. Thomas Mann parle lui aussi, en 1953, du scepticisme mûri des européens et de leur vocation de l'universel<sup>49</sup>. Cette idée de la prééminence de la culture à destination d'une civilisation de l'universel présuppose une autre idée : le projet de faire du genre humain une seule société. Voici la tâche politique des hommes de culture.

D'un point de vue tout différent, et soixante années après, le philosophe italien Gianni Vattimo<sup>50</sup> a repensé la problématique européenne. Il a admis un tournant à propos du *pensiero debole* qui a caractérisé ses œuvres depuis les années 80, en admettant que sa pensée était alors une sorte de « mouvement du cavalier » du jeu d'Échecs face aux pensées qui dominaient, c'est-à-dire une volonté de ne pas vouloir la prise du pouvoir, de privilégier une « éthique » du local contre le global, etc. Aujourd'hui Vattimo considère que la débilité est le fil conducteur de l'émancipation, capable de désavouer les « absolus » qui justifient idéologiquement les supposées lois naturelles de l'économie, en libérant droite et gauche de leurs dogmes pseudo-scientifiques<sup>51</sup>. C'est pourquoi l'auteur martèle incessamment les pseudo-vérités du libéralisme instrumental triomphant, soit du point de vue économique, soit du point de vue de la stratégie internationale, en plaidant pour un fédéralisme européen contre le globalisme qui domine. Mais un fédéralisme modéré, en fait, car Vattimo reconnaît la difficulté d'une Europe capable de dépasser les multiples expériences historiques qui l'habitent. En effet, il est unimaginable de penser une sorte de « conscience nationale européenne », car le plus fascinant pour tous ceux qui prônent l'unité de l'Europe c'est exactement l'absence du nationalisme traditionnel chez les Etats-nation, c'est l'idée d'une « unité de cultures » au-delà des raisons pragmatiques, fonctionnelles et économiques, qui bâtirent de fait l'unité européenne. Et pour Vattimo il faudra toujours une décision éthique qui s'impose à la rationalité fonctionnelle<sup>52</sup>. Or, soutient le philosophe, les élites politico-économiques gouvernantes ne sont pas capables de surmonter leur indécision décidée, parce qu'elles ne peuvent pas penser leurs limites. Alors, il faudra une autre conception d'Europe. Selon Vattimo, elle devra être politico-culturelle, c'est-à-dire la conception d'une Europe fondée sur une séparation entre la politique et les intérêts qui dominent le sous-système économique. En refusant les apories de certaines alternatives qui, à l'instar de celle d'un Negri et Hardt, croient plus dans les moments d'authenticité révolutionnaire – pourtant toujours éphémères, car suivis de longues périodes où domine le pratico-inerte sartrien – que dans la construction politique et institutionnelle, Vattimo se penche vers une politique de reconnaissance qui va au-delà de la simple politique de survie moderne<sup>53</sup>. Et tout cela ne peut se faire qu'en soulignant le caractère spé-

<sup>48</sup> Cf. N. Bobbio, *op. cit.*, p. 166.

<sup>49</sup> Nous suivons Bobbio, *ibid.*

<sup>50</sup> Cf. G. Vattimo, *op. cit.*

<sup>51</sup> Id., *ibid.*, pp. 47-48.

<sup>52</sup> Id., *ibid.*, pp. 70-71.

<sup>53</sup> Id., *ibid.*, pp. 179 suiv.

cifiquement européen qui se fonde sur la régulation sociale, l'intérêt public, le respect de la culture<sup>54</sup> ; enfin, une forte propension vers l'ouverture.

C'est vrai, il faut le dire de nouveau, que cette capacité pour s'ouvrir à tout ce qui est nouveau, donc à l'Autre, fut aussi accompagnée par une guerre d'usure contre l'Autre, en étant le monde perçu comme une source de paris à gagner<sup>55</sup>. Le problème, nous l'avons déjà vu, c'est qu'aujourd'hui l'Europe doit consommer les surplus d'histoire (maintenant une histoire planétaire) qu'elle a exportés vers le monde entier dès la modernité<sup>56</sup>. Et devant une sorte de modernisation qui n'est plus occidentale les élites européennes ne savent qu'engendrer des idées qui sont en-deçà des idées de perplexité qui furent à la base de « l'aventure européenne ». C'est pourquoi, par exemple, on assiste aujourd'hui au discours d'exigence et de méfiance envers une Chine puissante qui ne fait que polluer le monde, en suivant les pas des paradigmes occidentaux les plus purs, tandis qu'on n'ose pas mettre en cause le consumérisme néo-libéral<sup>57</sup>. Le problème évidemment n'est pas d'oublier la grandeur des possibilités critiques de la culture européenne, ni la tâche de tomber dans une sorte de relativisme où tout est égal parce que rien n'a aucune importance. Au contraire : il s'agit de faire la critique de l'oubli de cette tradition au sein de la politique européenne contemporaine ! Et cet oubli est très suspect parce qu'on se trouve devant un paradoxe, celui de la légitimation d'un certain réalisme stratégique au nom de certains idéaux qui, en fait, sont le résultat du mélange entre une pensée historique et une pensée utopique qui, depuis 1776 et 1789, ont modelé l'esprit moderne<sup>58</sup>.

Or, à vrai dire, la source utopique n'est plus présente alors que le modèle présupposait pourtant que l'action historique politiquement active fût trempée par une perspective utopique. C'est pourquoi, comme nous le dit Habermas, l'horizon s'est aujourd'hui considérablement rétréci, et nous nous trouvons devant une redoutable perspective qui offre « l'annihilation des intérêts vitaux généraux »<sup>59</sup>, en couvrant les problèmes de diffusion des armes de destruction massive, la crise écologique, l'appauvrissement et le chômage des sociétés et des pays, les coûts éventuellement insurmontables des nouvelles technologies en matière éthique, etc. D'où la conclusion de Habermas quand il avertit des dangers d'une objective opacité qui induit à l'évidence un déficit de confiance de la société européenne. Les dangers de ce déficit viennent maintenant à la surface parce que l'espace européen se trouve vis-à-vis du dilemme de reconnaître que l'Autre fait partie de son identité. Cela implique une autre vision de l'identité européenne. L'approche de Habermas est à cet égard clairvoyante, parce qu'il mesure bien tous les pas qu'il y a à faire<sup>60</sup>. Le philosophe part en effet du constat que l'identité de grands groupes humains s'exprime à travers des liens de solidarité légalement transmis et diffusés parmi tous les citoyens. Eh bien, l'Union Européenne aura atteint une frontière qui ne pourra pas être dépassée à moins qu'on surmonte l'État-nation. C'est vrai que le procès de l'unification européenne a toujours évolué selon les termes d'une intégration systémique qui a nié les liens normatifs parce qu'elle « savait » que les lois du marché les dispensaient. Mais tout cela a changé avec les transformations qui se sont abattues sur l'Europe et sur le monde après 1989. Celles-ci posent de nouvelles questions, et avec Haber-

<sup>54</sup> Ce qui permet, selon l'auteur, différencier la culture européenne de la culture nord-américaine (Id., *ibid.*, pp. 71 suiv.).

<sup>55</sup> Cf. Bauman, *op. cit.*, p. 27.

<sup>56</sup> Id., *ibid.*

<sup>57</sup> Cf. G. Corm, *op. cit.*, pp. 351 suiv.

<sup>58</sup> Cf. Habermas, *Ensayos Políticos*, cit.

<sup>59</sup> Id., *ibid.*, p. 115.

<sup>60</sup> Cf. Habermas, «Construcción de una identidad política europea», in M. Castells & N. Serra (eds.), *cit.*, pp. 35 suiv.

mas nous pouvons en relever trois : (i) l’élargissement jusqu’à 27 États a mis sur la sellette l’essence des procédures de légitimation, parce qu’il faudrait que les négociations parmi les États fussent de nature démocratique-délibérative basées sur un commun esprit de solidarité et confiance mutuelle tel qu’il fut développé dans les sociétés européennes nationales au fur et à mesure que le libéralisme a pu développer son message éthico-politique doué d’une certaine universalité. Mais toutes ces possibilités ont été faussées, en large mesure parce que l’actuelle Union Européenne est plus ou moins une coalition d’États qui ont différentes visions de l’histoire de l’Europe, en commençant par la tradition absolument différente des anciennes sociétés de l’Europe centrale et orientale qui se trouvaient, jusqu’à 1989, sous l’influence soviétique et vivent aujourd’hui une poussée plus nationaliste que les sociétés occidentales. Mais il y a d’autres problèmes. La rareté des ressources pose des problèmes de légitimation, que seulement une base éthico-politique pourra éviter. (ii) Les risques de déficit de participation des citoyens sont énormes, parce que les accords de coordination nationaux exigent de plus en plus actives politiques d’intégration. (iii) Devant la dérive de la politique externe unilatérale des États-Unis, très évidente après le 11 septembre 2001 avec le président G. W. Bush, l’Europe a démontré une profonde incapacité, voire a subi un échec en étant divisée par son puissant allié entre la « vieille » Europe et la « nouvelle » Europe. Et il faudra rappeler encore l’échec de la formation problématique de la « Constitution » européenne, à cause d’une étonnante absence de réponse à la question fondamentale de la finalité de cette unification européenne qui paraît si facile dans les domaines d’intégration systémique et si muette quand se pose le problème de savoir quelle sera la structure politique et l’identité réelles d’une Europe douée d’une constitution. Comme le souligne de nouveau Habermas, les grandes lignes républicaines, universelles et égalitaires, ont toujours poussé à l’ombre du nationalisme et non par la constitution d’un vrai *demos* européen<sup>61</sup>. L’idée d’un destin commun pour l’Europe a besoin d’une identité géopolitique, d’une *Grundnorm* que ne pourra qu’être l’Europe souveraine<sup>62</sup>. C’est pourquoi se dessine actuellement ce redoutable paradoxe : on découvre une Europe vide parce que sans « peuple », mais une Europe également frénétique de gouvernants, de structures, des affaires. On ne verra pas des intérêts généraux politiquement soutenable sans un espace symbolique commun.

5| On comprend donc que les droits de l’homme se retrouvent imperceptiblement exclus du système politique, alors qu’ils paraissent omniprésents et semblent s’imposer comme des catégories immuables. Dans les pays démocratiques, on vit sous un État de Droit Démocratique, mais, nous l’avons déjà vu, on ne vit pas sous un État Démocratique de Droit, et ici la position des mots fait toute la différence<sup>63</sup>. La liberté juridique et formelle ne développe pas la légitimité substantive parce que les mécanismes institués n’élargissent pas l’autonomie des individus ; cela ne serait que si l’on élargissait l’espace de la liberté positive qui donne effectivité à l’autonomie éthique de la personne dans son monde vécu, lequel est, évidemment, socio-historique. Or, ce qui aujourd’hui arrive c’est le contraire, c’est l’insuffisance du libéralisme possessif qui confond en fait l’espace politique avec la sphère privée des individus. Nous nous trouvons dans une société qui, comme on l’a fort bien bien définie, est le « paradigme des individus antisociaux en société »...<sup>64</sup> D’où découle un problème majeur, celui de l’expulsion de toute conception normative sur les raisons d’agir des individus.

<sup>61</sup> Id., *ibid.*, et A. Cantaro, *op. cit.*

<sup>62</sup> Cf. Cantaro, *ibid.*

<sup>63</sup> En 1966 le philosophe du droit espagnol Elias Díaz a publié *Estado de Derecho y Sociedad Democrática*, Madrid, Taurus, 2010, où il a établi cette distinction.

<sup>64</sup> Cf. F. Ovejero, *La Libertad Inhóspita*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 39 suiv.

Pourquoi les droits de l'homme sont-ils toujours, dans leurs versions contradictoires, un défi pour l'ordre institué<sup>65</sup> ? Parce qu'ils plaident, fondamentalement, pour la reconnaissance des besoins des hommes, exception faite de ceux qui font d'un simple humain un moyen instrumental pour un autre. Cette reconnaissance est difficile, car il existe toujours un difficile équilibre entre valeurs et intérêts économique-politiques, mais l'histoire des hommes nous permet de nous demander : est-il concevable qu'un homme libre sans que ses besoins soient satisfaits et reconnus ? Ne verra-t-on pas toujours resurgir l'exigence que cette reconnaissance naisse d'une politique ouverte et progressive fondée sur des « pactes anthropologiquement fraternels »<sup>66</sup> ? On pourra objecter encore qu'une vraie culture des droits humains, qui devra dépasser les frontières géopolitiques pour qu'ils puissent être des fondations stables de toute organisation politique et sociale acceptable, pour qu'ils deviennent un paradigme éthico-politique critique universel, pose un problème, celui de la conservation du pluralisme culturel dans la cité terrestre massifiée. Un des plus grands défis s'enracine dans la difficulté d'admettre que pluralisme et relativisme soient des idées absolument antagoniques. En effet, inclure la rationalité de l'Autre paraît exiger la distinction entre ce qui est le surplus que nous évoquions au début de notre propos – l'idée même des droits humains en tant que droits qui possèdent une dimension déontologique et reconnaissent des facultés qui sont inhérentes aux personnes et doivent être traduits par le droit positif— et la façon simplificatrice, parfois ambiguë, dont se revêt une large partie de l'histoire de l'occidentalisation du monde, avec ses épisodes sanglants et tragiques. C'est pourquoi le vrai universalisme ne peut pas s'assumer comme un *a priori* formel et vide, qui ne signifie rien, au contraire : il faudra que l'universalité plurielle se traduise en une tâche, celle de trouver des points solides et concrets à partir desquels se développe un consensus qui exprime, historiquement, les attributs essentiels qu'on reconnaît à la personne<sup>67</sup>.

Tel est le problème des limites du cosmopolitisme : l'idée d'une humanité unifiée est-elle une chimère ? Avant de tenter de réfléchir ce point, il faut dire que cette idée de fraternité est, sur le plan international, beaucoup plus difficile encore que dans les systèmes politiques particuliers. La plus belle définition qu'on a peut-être donné de la concorde doit-être attribuée à un philosophe peu cité en relations internationales, Hans Georg Gadamer, lorsqu'il explique que l'attitude la plus correcte serait de pouvoir manifester la « capacité pour entendre l'autre en pensant qu'il aurait pu avoir raison »<sup>68</sup>. Comment obtenir un esprit si vaste et si conciliateur ?

À ce besoin on a déjà répondu avec l'idée selon laquelle nous nous trouverions au début d'une « cosmocratie mondiale »<sup>69</sup>. Cette idée part de l'hypothèse de trois mondes simultanés : (i) un monde pré-moderne, chaotique ; (ii) un monde moderne, anarchique au sens que

<sup>65</sup> Cf. sur le problème en général A. Ollero, *Derechos Humanos y Metodología Jurídica*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989; J. González Amuchastegui, *Autonomía, dignidad y ciudadanía. Una teoría de los derechos humanos*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2004. Très important aussi, bien qu'à propos de la pensée de Luigi Ferrajoli, l'ouvrage collectif *Los Fundamentos de los Derechos Fundamentales*, éd. Antonio de Cabo & Gerardo Pisarello, 3.ème éd., Madrid, Ed. Trotta, 2007.

<sup>66</sup> Cf. J. J. Gomes Canotilho, *Estudos sobre Direitos Fundamentais*, Coimbra, Coimbra Editora, 2004, p. 68.

<sup>67</sup> Cf. A.-E. Pérez-Luño, *La Tercera Generación de Derechos Humanos*, Cizur Menor (Navarra), Aranzadi, 2006, pp. 205 suiv. De cet Auteur voir aussi l'imposant ouvrage *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, 10.ème éd., Madrid, Tecnos, 2010. Dans la littérature ibérique il y a le «classique» de 1966, qu'on ne peut pas oublier pour des raisons historiques, car il fut écrit pendant le dictature franquiste, de E. Díaz, *op. cit.*

<sup>68</sup> Gadamer *apud* J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, tr., Barcelona, Herder, 2000, p. 332.

<sup>69</sup> Cf. M. Ortega Carcelén, *Cosmocracia. Política Global para el Siglo XXI*, Madrid, Ed. Síntesis, 2006. Cf., pour une réflexion sur cette condition contemporaine, E. Lamo de Espinosa, *Bajo Puertas de Fuego. El nuevo desorden internacional*, Madrid, Taurus, 2004.

Hedley Bull donne à ce terme<sup>70</sup>, où les États développent des rapports de force, mais où on peut remarquer l'existence de valeurs ; (iii) un monde post-moderne, qui ne veut que l'intégration politico-économique et la démocratie représentative. Cette conception présente des difficultés, parce qu'il sera toujours très difficile, sinon impossible, de préciser, dans une logique de cycles historiques longs auxquels appartient l'histoire internationale, quels seront les modernes et les pré-modernes... Mais le problème le plus important sera, sans doute, le fait qu'on ne voit pas dans cette cosmocratie l'intervention réelle des citoyens, au bout du compte les ultimes destinataires des relations internationales, qui ne sont jamais des citoyens du monde. Une telle vision semble omettre que la vie internationale présente des caractéristiques spéciales sous un certain point de vue, parce que les individus sont d'abord « compactés » par les unités politiques et par leurs droits de souveraineté qui, évidemment, s'opposent maintes fois aux droits des peuples et aux droits humains.

Le problème est donc celui de la crise du droit international<sup>71</sup>, qui ne parvient pas à surmonter sa crise conceptuelle : devant la globalisation, il veut la régler sans modifier l'armure qu'il a forgée ces trois derniers siècles. Trop grand pour résoudre des questions locales, trop petit pour régler les affaires globales, l'État est en crise, tout le monde le reconnaît, mais peu de gens arrivent à définir la souveraineté comme une *organised hypocrisy* (ainsi que l'a nommée Krasner<sup>72</sup>) qui s'affaiblit à la mesure que la *suprema potestas* est mise en échec devant d'autres acteurs et du pluralisme global, tandis que ce dernier, en étant de nature techno-économique, ne connaît pas de frontières. À la cosmocratie Rafael Domingo oppose une «*Antroparquía*», qui n'est plus un État mondial, mais la reconnaissance d'une Humanité unie à laquelle tous les humains appartiennent d'une façon irremplaçable, et qui développera une volonté politique nouvelle et globale<sup>73</sup>.

Nous croyons que cette intéressante théorie se trouve encore à un stade trop abstrait pour qu'un Droit Global soit une solution acceptable. D'ailleurs, cette hypothèse va au-delà des résistances critiques en pensant l'humanité comme une totalité qui ignore l'évolution historique. Or, la vérité c'est que les droits humains appartiennent à cette sorte de pulsion dont souffrent les humains afin de persévérer dans leur existence, et que le philosophe du droit espagnol Joaquín Herrera Flores<sup>74</sup> définit (à la manière de Spinoza) comme la lutte pour maintenir leur condition et la possibilité de devenir plus humains. C'est pourquoi il admet comme fondement de ces droits le *conatus* qui oriente vers un univers de normes qui ne peut pas connaître la peur, au contraire : ce complexe normatif vient des sources basiques de la vie humaine (le désir, la joie, le bonheur), lesquelles se renforcent quand un système social matérialise des relations économiques, juridiques et politiques qui augmentent les possibilités d'être plus humain et plus digne. De sorte que l'auteur n'accepte pas l'idéologie abstraite,

<sup>70</sup> H. Bull, *A Sociedade Anárquica. Um estudo da ordem na política mundial*, tr., São Paulo/Brasília, UnB/Imprensa Oficial do Estado, 2002.

<sup>71</sup> Cf. R. Domingo, *¿Qué es el Derecho Global?*, 2.ème éd., Cizur Menor (Navarra), Aranzadi, 2008, pp. 105 suiv.

<sup>72</sup> S. D. Krasner, *Soberanía, hipocresía organizada*, tr., Barcelona, Paidós, 2001.

<sup>73</sup> R. Domingo, *op. cit.*, pp. 178 suiv.

<sup>74</sup> Cf. J. Herrera Flores, *Los Derechos Humanos como Productos Culturales*, Madrid, La Catarata, 2005. Cet Auteur, prématurément déçu, a écrit beaucoup d'autres importants ouvrages qui méritent attention, v.g. : «Los derechos humanos en el contexto de la globalización : tres precisiones conceptuales», in *La Globalización y los Derechos Humanos*, IV Jornadas Internacionales de Derechos Humanos (Sevilla, 2003), Madrid, Talasa Ed., 2004, pp. 278 suiv. ; et *El Vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la Razón Liberal*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000. Il interroge, bien sûr, de grands Auteurs contemporains comme Habermas, Bobbio ou Boaventura de Sousa Santos (de celui-ci cf. *El Milenio Huérfano*, tr., Madrid, Trotta, 2005).

qualifiée par ses soins d'«*Idéologie-Monde*»<sup>75</sup> occidentale, qui caractérise le discours essentialiste sur les droits. Il réclame un autre récit, une autre *Grundnorm*, un autre *nomos*, comme nous le dit de façon emphatique, car il voit le fondement des droits et de la qualité de citoyen dans les discours alternatifs, de résistance, de critique au formalisme du discours libéral. En tant que produits de la culture, les droits devraient favoriser la contestation en faveur de l'affirmation progressive de la dignité humaine, affirmation dont le résumé est le suivant : « tes droits sont mes droits ». En tant que produits politiques, les droits seraient la conséquence de l'opposition à l'atomisation du marché. En tant que produits spécifiquement culturels, les droits devraient être des contributions pour bâtir des situations d'*empowerment* en vue d'une vie plurielle et digne. Bref : liberté positive et fraternité émancipatrice. Il est donc nécessaire d'émerger de l'épaisseur historique afin de prononcer le mot « universalisme » dans sa pleine maturité.

6| Les droits de l'homme sont un défi car ils posent le problème de savoir pourquoi nous sommes dans un monde dépourvu d'humanité qui a du droit une vision non existentielle, et alors que nous vivons une réalité que Bruno Romano a qualifiée de « fondamentalisme fonctionnel du contemporain »<sup>76</sup>, une réalité qui voit le sujet de façon fragmentée, qui ne saisit que des faits en oubliant les phénomènes et en oubliant que l'homme n'est pas tout simplement vidé par l'environnement. Cette cosmocratie souffre d'un déficit dans la perception du surplus qui entoure toujours la vie et l'action humaines. C'est pourquoi on pourra dire encore que les droits de l'homme sont un défi pour l'ordre établi, parce qu'ils présupposent une concorde des mots qui n'est pas compatible avec la discorde de l'action politique orientée, laquelle est toujours action pour le pouvoir, ce qui implique le pouvoir de l'idéologie et l'idéologie du pouvoir...<sup>77</sup> Il sera sans doute nécessaire de faire retour à une éthique politique substantielle et beaucoup plus exigeante que l'éthique basée sur l'efficacité systémique qui nous entoure<sup>78</sup>.

Il faudra donc développer quelques idées fondamentales. D'abord, la reconnaissance de la fragilité des droits qui fondent la citoyenneté sur une base qui chemine très péniblement. Retenir l'humain de l'humanité sous un point de vue politique requiert un effort culturel époustouflant<sup>79</sup>, parce que les liens qui se produisent ne le sont pas à travers l'identité, mais malgré la différence<sup>80</sup>. En effet, le compromis avec le pluralisme est très exigeant, car il est facile de succomber à la tentation d'exprimer l'universalisme par l'uniformité. Et, alors, on tombe soudainement dans un sinistre adage germanique dont parle Appiah : « *Und willst du nicht mein Bruder sein,/So schlag'ich Dir den Schädel ein* »<sup>81</sup>, c'est-à-dire que l'on tombe entre les mains de l'ennemi, en raison de la petite fabrique de l'idéologie identitaire qui, de façon « réaliste », explique les « raisons » de la supériorité de quelques-uns sur les autres.

Certes, il sera possible concilier l'Etat-nation avec un cosmopolitisme modéré, comme le fait Appiah, mais le plus important sera de remarquer que la politique moderne se trouve devant un dilemme : à la « société-monde » post-westphalienne humanitaire et d'une

<sup>75</sup> Id., *ibid.*, pp. 244 suiv.

<sup>76</sup> Cf. B. Romano, *Filosofia del Diritto*, Roma-Bari, Ed. Laterza, 2002, pp. 191 suiv.

<sup>77</sup> Cf. G. Robles, *Epistemología y Derecho*, Madrid, Pirámide, 1982, pp. 253 suiv.

<sup>78</sup> Cf. G. Robles, *Los Derechos Fundamentales y la Ética en la Sociedad Actual*, Madrid, Ed. Civitas, 1997, pp. 183 suiv.

<sup>79</sup> Cf. les remarquables pensées de C. Galli, *La Humanidad Multicultural*, tr., Buenos Aires, Katz Ed., 2010 ; de K. A. Appiah, *Cosmopolitismo. La Ética en un Mundo de Extraños*, tr., Buenos Aires, Katz Ed., 2007 ; et de F. Mires, *Civilidad. Teoría Política de la Postmodernidad*, Madrid, Trotta, 2001.

<sup>80</sup> Appiah, *ibid.*, p. 182.

<sup>81</sup> Id., *ibid.*, p. 192.

certaine façon basée sur un modèle institutionnel, s'oppose une « économie-monde » qui est globalisée mais repose sur un modèle qui, en cas de conflit, correspond aux structures étatiques relationnelles, c'est-à-dire fondées sur l'éparpillement du pouvoir et de sa violence<sup>82</sup>.

C'est pourquoi on pourra soutenir l'idée selon laquelle le paradigme moderne de la politique est en quelque sorte perdu dans un monde global qui ne peut répondre à la complexité des interpellations qui en sortent<sup>83</sup>. En effet, on peut dire que la politique moderne a promis une certaine idée de liberté par le moyen du *tandem* sécurité/violence légitime, en excluant toute considération éthique bien sûr<sup>84</sup>, mais aussi qu'aujourd'hui elle n'est plus capable d'assurer ni la liberté promise, ni la sécurité présumée. La globalisation est devenue une puissante source de désordre dont les conflits semblent le sauvage état de nature de Hobbes et non l'ordre féroce du Dieu Mortel<sup>85</sup>. Pire : à vrai dire, les conflits internationaux les plus importants sont de plus en plus dépendants des causes les plus diverses (dont l'exemple le plus extrême sera celui des guerres pour des ressources) et ont acquis une nature d'exception permanente qui en fait un problème devant lequel l'humanité se trouve dépourvue de réflexion, parce qu'il s'agit, comme l'a dit déjà Ulrich Beck, d'une société du risque global<sup>86</sup>. C'est un fait pur et dur qu'aux successives interventions des Etats les plus forts, de plus en plus musclées, ne succède nul « rétablissement des équilibres sociaux et existentiels », ainsi que le note Revelli, et si c'est vrai qu'on trouve des milliers d'analyses sur chaque échec, et aussi de nouveaux concepts (*peace keeping*, par exemple), la vérité c'est que nous nous trouvons devant un échec systémique, c'est-à-dire devant une crise d'un projet soi-disant de « nouvel ordre mondial » qui ne réussit même pas à mettre bon ordre aux conflits locaux<sup>87</sup>. Bref, l'axe « Hobbes-Weber » n'est plus légitime d'un point de vue éthique, ni soutenable d'un point de vue technique, parce que l'humanité affronte de nouveaux dangers qui peuvent la détruire dans son ensemble<sup>88</sup>. Comme nous le rappelle de nouveau Revelli, à la fin du système bipolaire en 1989-91 quelques penseurs, comme le Père Balducci, ont parlé de l'insensé de la guerre à cause de ses possibilités illimitées, du cercle en tourbillon que les conflits dans une planète fermée et limitée portent de dedans. Balducci croyait que la paix serait possible à condition de mettre la conscience humaine sur le point de résolution de la tension entre le Nord et le Sud, résolution qui obligerait à la création de nouveaux liens culturels, politiques et économiques. C'est pourquoi ce penseur chrétien aimait savoir que les premiers chrétiens ne se désignaient pas comme tels jusqu'à 43 après J.-C., moment où le pouvoir romain les a « désignés » pour des raisons d'ordre public<sup>89</sup>...

<sup>82</sup> Cf. en général J.-J. Roche, *op. cit.*, pp. 225 suiv., 287 suiv. La dialectique relationnel/institutionnel se trouve dans la pensée de R.-J. Dupuy, *La Communauté Internationale entre le Mythe et l'Histoire*, Paris, Economica/UNESCO, 1986, pp. 39 suiv.

<sup>83</sup> Sur ce thème cf. trois ouvrages incisis: U. Allegretti, *Diritti e Stato nella Mondializzazione*, Troina, Città Aperta Ed., 2002 ; M. Revelli, *La Política Perdida*, tr., Madrid, Trotta, 2008 ; L. Ferrajoli, *Principia Iuris. 2—Teoria della Democrazia*, Roma-Bari, Ed. Laterza, 2007.

<sup>84</sup> Cf. le classique C. B. Macpherson, *La Théorie Politique de l'Individualisme Possessif. De Hobbes à Locke*, tr., Paris, Gallimard/Folio, 2004 ; N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, 2<sup>ème</sup> éd., Napoli, Morano, 1971 (très érudite et critique de Macpherson) ; J. Habermas, «La Doctrine Classique de la Politique dans ses Rapports avec la Philosophie Sociale», in Id., *Théorie et Pratique*, I, tr., Paris, Payot, 1975, pp. 71 suiv. ; A. Ruiz Miguel, *Una Filosofía del Derecho en Modelos Históricos*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 217 suiv. ; l'excellent examen de C. Audard, *Qu'est-ce que le Libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris, Gallimard/Folio, 2009.

<sup>85</sup> Cf. M. Revelli, *op. cit.*, pp. 53 suiv.

<sup>86</sup> Cf. U. Beck, *La Sociedad del Riesgo Global*, 2<sup>ème</sup> éd., tr., Madrid, Siglo XXI, 2006. Voir aussi A. Campillo, *El Concepto de lo Político en la Sociedad Global*, Barcelona, Herder, 2008, pp. 211 suiv.

<sup>87</sup> M. Revelli, *op. cit.*, p. 57.

<sup>88</sup> Id., *ibid.*, p. 60.

<sup>89</sup> Id., *ibid.*, p. 65. E. Balducci, *L'uomo planetario*, Firenze-Milano, Giunti Ed., 2005, pp. 173 suiv.

Or, c'est le contraire qui s'est produit : l'impensable s'est institué, le *novum* s'est éclipsé, l'histoire n'est plus sûre. Et, pourtant, parce que l'homme ne peut pas ne pas apprendre, ce sont les menaces d'une guerre infinie et d'une catastrophe écologique qui produisent, avec leur nature globale, l'unification de l'humain et sa constitution comme sujet collectif qui cherche son autoconservation. Ce n'est pas le progrès nécessaire, mais le progrès possible. Récemment, on a remarqué que de toutes les contributions de l'Occident la plus importante est sans doute le potentiel de son incertitude, c'est-à-dire le fait qu'il a su montrer sa capacité de tout essayer<sup>90</sup>. Ces « bords mystérieux de l'Occident », comme nous le dit Serge Sur, ont toujours pour clef ce que cet auteur décrit comme un esprit basé sur la libre réflexion et sur le débat public. Mais, comme il le reconnaît aussi, la civilisation est toujours précaire et douée d'une étrange prédisposition pour s'ouvrir à l'*hubris*. Lévi-Strauss nous fournit une explication<sup>91</sup>, quand il nous rappelle la difficulté de la civilisation occidentale – constituée par des sociétés historiques, c'est-à-dire des sociétés « chaudes », qui créent des déséquilibres produisant un ordre toujours plus complexe en même temps qu'elles engendrent du désordre et de la tension croissants<sup>92</sup> – de ne pas réduire ses individus à des êtres pulvérisés. Or, en quête d'une liberté et d'une égalité substantielles, il faut reconnaître qu'on est en train d'arriver à un moment où les risques de cette transition sont plus grands que jamais. En effet, en dépit de l'historicité profonde de la civilisation occidentale, dans le sens où Lévi-Strauss utilise le mot « historicité », le caractère illimité de l'histoire des hommes est maintenant mis sur la sellette à cause de l'idée paradoxale d'un monde qui se pense, simultanément, comme éternel, immédiat et *post festum*<sup>93</sup>. Un monde qui accélère des mouvements erratiques dans un moment de gaspillage humain, économique et écologique. Contre cela il faudra soigner le besoin radical de la politique, le seul qui pourra ouvrir de nouvelles fenêtres au nom d'une vraie communauté internationale, à fin de chasser les fantômes qui contrarient toute hypothèse de gouvernance mondiale. Croyons, donc, aux possibilités dont parle Serge Sur<sup>94</sup>. Toutes ces possibilités dépendront, en tout cas, d'une protection des droits à la fois effective et ouverte<sup>95</sup>.

<sup>90</sup> Cf. S. Sur, *Un monde en miettes. Les relations internationales à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, La Documentation Française, 2010, pp. 62 suiv.

<sup>91</sup> Cf. C. Lévi-Strauss, *L'Anthropologie face aux Problèmes du Monde Moderne*, Paris, Ed. du Seuil, 2011, pp. 87 suiv.

<sup>92</sup> Id., *ibid.*, pp. 90-91.

<sup>93</sup> Sur ce point cf. la pensée de I. Mészáros, *O Desafio e o Fardo do Tempo Histórico*, tr., São Paulo, Boitempo, 2007.

<sup>94</sup> Cf. S. Sur, *op. cit.*, pp. 9 suiv.

<sup>95</sup> Cf. les clairvoyantes observations de L. Ferrajoli, *Principia Iuris*, *cit.*, pp. 609 suiv.